

منهجية علم الاجتماع المعرفي
في
كتابات بعض المستشرقين عن العقيدة الإسلامية

د . محجوب أحمد كردي
رئيس قسم الاستشراق
المعهد العالي للدعوة الإسلامية - المدينة المنورة

تقديم :

الحمد لله والصلاة والسلام على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين .
يهدف هذا البحث إلى إيضاح منهجية علم الاجتماع المعرفي التي استخدمها بعض المستشرقين في تناولهم للعقيدة الإسلامية من حيث مفهوماتها وهدفها، وتقديم نماذج متنوعة من أمثلتها الدالة على إنكار ربانية العقيدة الإسلامية، ثم إبراز عيوب هذه المنهجية وأخطائها الأساسية، وننبه هنا إلى أن ماسنذكره في هذا البحث ليس كله بالضرورة وفقاً على منهجية الاجتماع المعرفي، فالتقاء المنهجيات وتداخلها في بعض الجوانب أمر وارد .

(أ) التعريف بمنهجية علم الاجتماع المعرفي :

جاء في دائرة المعارف البريطانية مايلي تحت عنوان : (علاقة المعرفة بعلم الاجتماع) «إن مشكلة تأثير المجتمع وثقافته السائدة على معتقدات الفرد، أو الطريقة التي تؤثر بها العلاقات الاجتماعية على مقدرة الإنسان في إدراك الحق بنفسه، لا تحدث فقط على مستوى الحياة العادية، بل حتى عندما يعمل العلماء معا (في فرق أو مجموعات)، ينشأ السؤال إذا ما كان هناك ضغط ما يبذل لجعل رأى العالم الفرد يتوافق مع بقية الفريق في قبول أو رفض النظريات العلمية»^(١) ويرى مونتجمري واط (M. Watt) أن «ذكر الحوادث التاريخية ليس بعيدا عن الاهتمام العقدي فإن مؤيدي علم الاجتماع المعرفي يرون أن كل الأفكار العقدية والفلسفية ذات مرجع سياسي أو اجتماعي»^(٢).

وفي كتاب له آخر يوضح واط المنهجية أكثر، فيذكر أن عالم الاجتماع

(العلماني) يقبل آراء المتدينين كحقائق اجتماعية^(٣). (وليس كحقائق إيمانية غيبية).

أما كونها حقيقية (خاصة ما ثبت عن طريق الوحي الإلهي) أو غير حقيقية، فهذا لا يدخل في دائرة اهتمام العالم الاجتماعي. وإنما يهتم بذلك الرجل المتدين. فعن طريق الإيمان بالبحث، يقبل المتدين تعاليم دينه وعقائده، بخلاف العالم الاجتماعي الذي لا يملك ذلك الإيمان، وبالتالي يتعامل مع هذه العقائد من خلال الواقع المشاهد^(٤).

ولهذا فواط يفضل آراء عالم الاجتماع على نظرات المتدين، باعتبار أن العالم الاجتماعي - حسب ادعائه - يعتمد على النظرة الموضوعية الخالية من ذاتية المتدين^(٥).

وذكر لُكمان (Luckmann) وبيرجر (Berger) تعريفا حديثا حدّدا فيه مهمة علم الاجتماع المعرفي بتحليل العناصر التالية: الأشكال الاجتماعية للمعرفة، العمليات التي يكتسب الأفراد بواسطتها هذه المعرفة، التنظيم المؤسسي، والتوزيع الاجتماعي للمعرفة^(٦).

ولكن، كما ذكر صاحب التعريف، فإن هذا التعريف واسع المعنى، إذ يجعل علم الاجتماع المعرفي مختصا بالمساحة الكلية للعلاقة بين الوعي والتركيب الاجتماعي. وهو بهذا المفهوم الواسع قد وُضع مباشرة في قلب النظرية الاجتماعية. وعليه، فعلم الاجتماع المعرفي بمعناه الشامل هذا، لم يعد يُنظر إليه كنشاطٍ مختلفٍ لعلماء الاجتماع ومتجهٍ إلى دراسة تاريخ الأفكار^(٧). ولهذا، فسوف نستبعد هذا التعريف في البحث الحالي، ونعتمد على ما جاء في الموسوعة البريطانية، وتعريف واط). فكلاهما يتفقان حول مضمون المنهجية. وبهذا يمكن تعريف منهجية الاجتماع المعرفي، الدراسة

للإسلام بأنها «طريقة التناول التي تُنكر المصدر الرباني للعقيدة الإسلامية، وترجع وجود الأفكار والمبادئ العقدية في الإسلام إلى حوادث وظروف تاريخية واجتماعية، أو اقتصادية أو سياسية إلخ باعتبار أن هذه العوامل هي الباعث الحقيقي لتلك التعاليم الدينية، أو بصورة موجزة هي «دراسة الإسلام (أو أي دين آخر) من زاوية أنه خاضع لتأثيرات المجتمع وبيئته».

وبهذه المنهجية كتب كثير من علماء الاجتماع عن معتقدات القبائل الوثنية في أفريقيا وآسيا وغيرها. ووضحوا ارتباط معتقدات أولئك الوثنيين ببيئاتهم المحلية. وعن كتب حديثا في هذا الصدد جون امبتي (J. Mbiti) فقد بين أن المعتقدات القبلية الوثنية في أفريقيا قد نشأت بسبب ارتباط السكان بعوامل بيئية واجتماعية. ولهذا لا يُعرف أول من تبنّاها. ولكنها - كما يذكر - قد تطورت تدريجيا عبر القرون، فوجود الصحارى والجبال والأنهار والغابات، وغير ذلك من القوى الكونية، والحوادث التاريخية الرئيسة كالحروب والمجاعات، وما يتم فيها من تفاعل الناس معها، وتأملاتهم فيها، كل ذلك أدى إلى تكوين آرائهم الدينية. وعلى الجملة، فالمعتقدات الوثنية القبلية هي وليدة الظروف الخارجية التي يفرزها واقع البيئة على الإنسان، ومن ثم، يحاول أن يكيف حياته إزاءها. ^(٨)

بل إن بعض من درس علاقة المجتمع وبيئته بالنصرانية مثلا، أبان أنها تأثرت ببعض العوامل الاجتماعية، يقول سكوبي (Geoffery Scobie): «إن البحث الاجتماعي يدرس الدين من خلال ثلاثة محاور: تفاعل الدين والمجتمع، التجربة الدينية، والمؤسسات الدينية المتنوعة» ^(٩)

والذي يتعلق بدراستنا هذه، هو المحور الأول (تفاعل الدين والمجتمع). ويذكر سكوبي أن هذا المحور يُعنى بجانبين هما: أثر المجتمع

في الدين ، وأثر الدين في المجتمع .^(١٠) والجانب الأول وهو أثر المجتمع في الدين ، هو الذي يعيننا في هذا البحث . وعليه ، فسنورد بعض الأمثلة التي ذكرها المؤلف لتوضيح أثر المجتمع في النصرانية المعاصرة .

المثال الأول :

ذكر سكوبي أن بعض دراسات في المعتقدات النصرانية ، والسلوك الديني أجريت على طبقات اجتماعية متنوعة في بريطانيا (١٩٧٠م) . فأظهرت النتائج اختلاف خصائص المعتقدات الدينية في تلك المجموعات ، مما يؤكد أن الأوضاع الاجتماعية يمكن أن تؤثر في الدين^(١١)

والمثال الآخر :

يتصل بنشأة المعتقدات الخاصة بالفرق فقد ذكر المؤلف أنه حسب دراسة اجتماعية تمت حول نشأة الفرق في أمريكا سنة ١٩٥٥م تبين أنها تنشأ عادة وسط المحرومين اجتماعيا (على الأقل في أمريكا - موضع الدراسة)^(١٢) . بعبارة أخرى ، يريد المؤلف أن يؤكد أن هذا الحرمان الاجتماعي هو الذي يتسبب في إيجاد مثل تلك الأفكار الدينية التي تتميز بها هذه الفرق الجديدة .

إذاً يتضح مما سبق أن هدف منهجية الاجتماع المعرفي ، هو «ربط المعرفة التي توجد لدى المجموعات المختلفة من الناس ، والأفكار التي يعتقدون في صحتها بالبيئة الاجتماعية التي يعيشون فيها ، والتي هم - جزئيا على الأقل - من تكوينها»^(١٣) . ويعني ذلك بجلاء أن هذه المنهجية ترجع المبادئ الدينية التي يعتنقها الناس ، مهما كانت مصداقية مصدرها إلى عوامل بيئية . ومن خلال الأمثلة التي سنوردها بعد قليل لبعض المستشرقين بخصوص العقيدة

الإسلامية وأركانها، يتأكد تماماً أن هدف هذه المنهجية في تناوُلها للعقيدة الإسلامية، هو إسقاط صفة الربانية منها، والزعم بأن العقيدة الإسلامية نتاج البيئة العربية وعواملها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. وعبر هذه المنهجية، خاطب مؤيدوها من المستشرقين المسلمين للخروج عن تعاليمه التي خضعت بزعمهم لتأثيرات البيئة المحلية بعواملها المتعددة، مُدّعين أن تعاليم الإسلام تصلح فقط لتلك العصور الأولى. وبعضهم أخذ يوعز بمكر لمسلمي هذا العصر بأن يتخلوا عن الارتباط بالإسلام الحق الذي يمثله القرآن الكريم والأحاديث النبوية الصحيحة، ويعتقدوا بالقيم الإنسانية المعاصرة، ولو كانت معارضة للقرآن الكريم والسنة المطهرة. يوجد هذا في بعض كتابات هاملتون جب (H. Gibb) ^(١٤) وولفرو كانتول سميث (W. C. Smith) ^(١٥) وواط ^(١٦) وجانسن (Jansen)، وغيرهم. إلا أن جانسن لم يكتفِ بذلك، بل أعلن وحذر المسلمين بأنهم إذا لم يتقدموا ويحطموا قدسية القرآن الكريم والسنة النبوية، من خلال نقد ذات نصوصهما، كما فعل النصارى للعهد الجديد، فسوف يظلون عاجزين عن النهوض والتقدم. ^(١٧) ولكن جهل جانسن أو تجاهل أن من يفعل ذلك من المسلمين، يكون دون شك قد فقد دينه وارتد عنه تماماً، مثلما فعل سلمان رشدي الذي خرج عن الإسلام بكتابه الفاجر: آيات شيطانية (Satanic Verses).

(ب) عرض الأمثلة :

فيما يلي نحاول عرض بعض الأمثلة التي توضح آراء بعض المستشرقين حول دعوى المصادر الخارجية للعقيدة الإسلامية، وسنبداً بإيراد أمثلة عامة، ثم نُردِّفها بذكر نماذج مما قالوه عن أركان العقيدة الإسلامية على وجه

الخصوص، وتجدر الإشارة هنا إلى أن القصد أصلاً من هذه الأمثلة هو التدليل على أسلوب منهجية الاجتماع المعرفي. وعليه، فسوف لن يسمح حيز البحث باستيفاء المناقشة لشبهات المستشرقين الواردة في الأمثلة المذكورة.

١ - أمثلة عامة :

سنتناول هنا بعض الأمثلة التي ذكرها المستشرقون جولد تسيهر (Gold ziher)، سورديل (Sourdel) وواط. وثلاثتهم ممن نهج منهجية علم الاجتماع المعرفي. فجولد تسيهر مثلاً يرى أن العقيدة الإسلامية قد تطورت عبر عدة مراحل، وأخذت من عدة روافد أجنبية، كاليهودية والهللينية، وغيرهما، زاعماً أن الإسلام استطاع أن يمتص هذه الآراء الأجنبية ويتمثلها، بحيث صارت وكأنها جزء أصيل من تعاليمه^(١٨) ويصف «سورديل» المذهب الباطل الذي ابتدعه جلال الدين أكبر^(١٩)، سلطان الهند المغولي (٩٦٣ - ١٠١٣هـ / ١٥٥٦ - ١٦٠٥م)، و«البابية»^(٢٠) الخارجة عن الإسلام والتي أنشأها الشيعي المرزا على محمد في القرن التاسع عشر بأنها حركتان دينيتان أصيلتان^(٢١).

وكل من المستشرقين يبدي رأيه من غير أن يسنده بدليل يُقوي موقفه، ودون دراسة موضوعية لطبيعة العقيدة الإسلامية المتفردة عن سائر الديانات والمذاهب. ثم إن سورديل لم يذكر المقياس الذي أسيغ به صفة الأصالة على تينك الحركتين المارقتين، اللهم إلا إذا ارتبطت هذه الأصالة بما يمكن أن تقوم به هاتان الحركتان من تخريب داخلي للعقيدة الإسلامية.

أما مونتهجرى واط، فقد تبني هذه المنهجية في جملة من كتبه. ولهذا فسوف نورد له أكثر من مثال. ففي كتابه : (Islam and the Integration of

(Society) يُرجع ظهور الإسلام وانتشاره إلى مجرد عوامل اقتصادية^(٢٢)، وسياسية^(٢٣). وكتابه هذا، في مجمله محاولة لتوضيح أن الإسلام عبارة عن إبداع إنساني، ونتاج بيئته من حيث الزمان والمكان، وحسب^(٢٤). فجهاد المرتدين في زمن أبي بكر رضي الله عنه، والذي كان دافعه الأساسي الحفاظ على التزام المسلمين العقدي من الانهيار، ينكر واط (Watt) هذا الأساس العقدي، ويدعي أن ماصدر من المرتدين من مروق وخروج على الدين كان تمرداً سياسياً ضد نظام المدينة السياسي^(٢٥). مع العلم بأن منطلق أبي بكر رضي الله عنه إزاء حركة الردة كان من البداية منطلقاً عقدياً، ولهذا لما تردد بعض الصحابة في قتال مانعي الزكاة، أفتاهم الصديق بيقين أن من تمام حق «لا إله إلا الله» أن يُعتقد ويُعمل بكامل أركان الإيمان والإسلام، ومن ذلك الزكاة. وأن من جحد وجوبها فقد كفر. وأبان عزمه الصادق على قتال من فرق بين الصلاة والزكاة، حماية للتوحيد. وعندها اقتنع أولئك الصحابة - رضوان الله عليهم جميعاً - ببيان أبي بكر وحجته، وانشروا صدورهم لجهاد المرتدين، وبذلك فقد انعقد إجماع الصحابة على قتال المرتدين^(٢٦).

والجهاد الذي يمثل الوسيلة الفاعلة لنشر العقيدة الإسلامية، من منطلق مسؤولية الأمة الإسلامية في تبليغ الأمم الأخرى، جرّده واط كذلك من محتواه الدعوي والعقدي، وأظهره كمحاولة لتقنين عادة الإغارة التي كانت سائدة في حياة العرب الجاهلية. يقول الكاتب:

«وفوق هذا، تبنى قادة الدولة المسلمة سياسة تجعل نتائج حملات الإغارة (يقصد الجهاد) أكثر استمراراً بدلاً من أن تكون مؤقتة. فقد أنشأوا على وجه الخصوص نظاماً أمكن بموجبه أن يحتفظوا بالأرض في حالة

انتصارهم ، دون حاجة إلى تخفيض قوتهم المحاربة . والأفراد المشتركون في الجيوش لم يكن مسموحاً لهم بالاستقرار في الأراضي «الفتوحة» وليست لهم مواقع شخصية .»^(٢٧)

ثم بين أن السكان في الأراضي المفتوحة كانوا دائماً يقبلون بنظام الحماية الإسلامي المتمثل في عقد أهل الذمة . وبهذا تم استيعابهم ضمن الدولة المسلمة ، وإن لم يعتنقوا الإسلام . وبعد ذلك تنشأ - كما يزعم - قاعدة عسكرية متقدمة في هذه المجتمعات الجديدة . ومن هذه القاعدة يمكن شن الغارات إلى مناطق أخرى^(٢٨) .

ومشكلة واط أنه أنكر من البداية رسالة الجهاد العقديّة ، ولهذا أخذ ينظر إليه كمصلحة مادية يحرص عليها المسلمون . لقد جهل أن الجهاد وسيلة إلى غاية كبرى ، وهي إبلاغ كلمة الإسلام إلى الناس كافة وليس لتحويل قلوب الناس نحو الإسلام بالإكراه والقوة . فالقلوب لا تجبر على شيء ، وإن من الآيات التي نزلت بالمدينة المنورة ، آية تعلن في وضوح عدم جواز إكراه الناس للدخول في الإسلام :

﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة ، ٢٥٦) . ثم جهل أن نظام الجهاد في الإسلام ما كان ليبتدر القتال حتى تتقدم الدعوة ، ويتم التعرف بالإسلام فمن يعتنق الإسلام ، يصير واحداً من المسلمين ، تحت ظل العقيدة الإسلامية ، ومن يَبْقَى على دينه ويعترف بالنظام الإسلامي العالمي والدولة المسلمة ، ويقبل أن يدفع الجزية للمسلمين مقابل حمايته وأمنه ، فله ذلك إذا شاء . أما خيار القتال فلا يلجأ إليه المسلمون إلا في حالة رفض الدخول تحت سلطان الدولة المسلمة ، والوقوف أمام تبليغ دعوة الإسلام إلى الآخرين ، فعندئذ يقوم القتال ، ليس

لإرغام أحدٍ للدخول في دين الله - كما أشرنا إلى ذلك من قبل - ولكن لتحطيم القوة السياسية التي تحول بين رعاياها، وبين الاستماع والاستجابة - إذا رغبوا - لداعي الله تعالى .

هذه بإيجاز مراحل الجهاد الثلاث لنشر العقيدة الإسلامية . يوضحها الحديث التالي :

« . . . وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال » أو خلال « فأيتهم ما أجابوك فاقبل منهم ، وكُف عنهم ثم ادعهم إلى الإسلام ، فإن أجابوك فاقبل منهم ، وكُف عنهم ، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين ، وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك ، فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين ، فإن أبوا أن يتحولوا منها ، فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين يجرى عليهم حكم الله الذي يجرى على المؤمنين ، ولا يكون لهم في الغنيمة والفىء شيء إلا أن يجاهدوا مع المسلمين ، فإن هم أبوا ، فسلهم الجزية ، فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ، فإن هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم . . . » .^(٢٩)

وإذا كان واط قد غفل عن ذلك وتعمَّس في فهم مرامي الجهاد فإن مستشرقاً آخر مثل توماس آرنولد (Thomas Arnold) والذي أرخ لحركة الفتح الإسلامي بمنهجية أقرب إلى الإنصاف في كثير من البلاد ، قد أبان العديد من إيجابيات الجهاد ، خاصة في تعامل المسلمين الرفيق عند الانتصار على غير المسلمين^(٣٠) .

وفي حديث للمستشرق واط عن علاقة الإسلام بالسياسة ، حاول في البداية أن يكون كلامه موضوعياً فذكر أن السياسة ليست خارجة عن الدين ، وذلك لشمولية الدين الإسلامي^(٣١) ، إلا أنه لم يلبث أن فارق

موضوعيته في عدة مواضع ومن ذلك أنه زعم أن الإسلام - شأنه شأن الأديان الأخرى - لا يملك مفاهيم سياسية ذاتية، ولهذا فقد استفاد من المفاهيم السياسية السائدة في بيئته آنذاك، وصاغ مفاهيمه السياسية من المنطقة التي نشأ فيها وهي الجزيرة العربية ذات القبائل الرعوية البدوية. ومُوهماً: أن تركيز الإسلام على الوحدة والتضامن (في السياسة وغيرها) إنما استعاره من البيئة العربية التي وصفها بأنها كانت أعظم منطقة في العالم تسود فيها هذه الوحدة^(٣٧). إن إدعاء واط أن الإسلام لا يملك ابتداءً مفاهيم سياسية، ليس صواباً. ذلك أن كثيراً من نصوص القرآن العظيم والسنة المطهرة، قد اشتملت على جملة من المبادئ السياسية، كالشورى:

﴿... وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ...﴾ (الشورى : ٣٨).
 ووحدة الأمة الإسلامية : ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء : ٩٢).

وأما كلامه عن وحدة العرب قبل الإسلام فكذلك غير صحيح لأن العرب لم يعرفوا الوحدة والاتحاد والاستقرار إلا في ظل العقيدة الإسلامية التي جمعت بينهم وألّفت بين قلوبهم. وقد كانت الحروب قبل ذلك تقوم بينهم لأسباب، وما حروب داحس والغبراء والبسوس، وحروب الأوس والخزرج ببعيدة عن الأذهان والآية القرآنية التالية تتضمن معاني الوحدة والإخاء تحت راية العقيدة الواحدة. قال تعالى :

﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا...﴾ (آل عمران : ١٠٢).

ولعل في هذه الأمثلة التي سقناها في هذا الكلام المجمل ما يؤكد محاولة

هؤلاء المستشرقين إلباس العقيدة الإسلامية ثوب الاستعارة من الخارج من غير أدلة مقبولة . والآن نحاول أن نأخذ أمثلة محدودة لتوضيح تصوير بعض المستشرقين لأركان العقيدة الإسلامية الأساسية (التوحيد ، الإيمان بالملائكة والإيمان بالقرآن ، والرسالة ، واليوم الآخر ، وعقيدة القضاء والقدر) ، بحيث تبدو للجاهل بها من غير المسلمين ، وكأنها مستقاة من مصادر خارجية .

٢ - أمثلة خاصة بأركان الإيمان :

- عقيدة التوحيد : لم يسلم مفهوم التوحيد الخالص الذي تفرد به الإسلام عن الديانات الأخرى من تهمة التأثير الخارجي . فقد ذكر واط أنه تأثر بالتقاليد العربية الشركية (في الجاهلية) واستدل على ذلك بقصة الغرائيق (التي تساهل بعض المفسرين وأوردوها في تفاسيرهم دون طعن في صحتها) ، زاعماً أن الإسلام احتوى هذه الممارسة الشركية وقبلها . (٣٣) تلك القصة الباطلة ، والتي لم تثبت أصلاً ، إذ كيف يوافق الرسول صلى الله عليه وسلم على قبول عنصر إشراكي في عقيدة التوحيد الصافية ، فيجامل (حاشاه) صلى الله عليه وسلم كفار مكة بالاعتراف بألھتهم الزائفة وأوثانهم الجامدة مقابل إيمانهم المدخول بالله تعالى ؟

إن سورة «الكافرون» مثلاً ، بآياتها الواضحات المحكمات تعلن البراءة القاطعة عن الموافقة على مثل تلك المساومة الرخيصة ، وتؤكد بوضوح الرفض المبدئي للمحاولة المزعومة .

وقد غنى علماء الحديث قديماً وحديثاً بتوضيح زيف مانسب إلى الرسول صلى الله عليه وسلم في قصة الغرائيق . نثبت هنا - بإيجاز - بعضاً من ردودهم .

فقد ذكر العلامة ابن العربي أن كل الروايات التي أوردها الإمام الطبري رحمه الله في تفسيره حول هذه الحادثة باطلة ولا أصل لها. ثم بين - رحمه الله - بياناً شافياً وافياً بطلان ادعاء القصة في عشر مقامات. نذكر هنا كلامه في المقام الأول. قال رحمه الله، «المقام الأول - أن النبي إذا أرسل الله إليه الملك بوحيه فإنه يخلق له العلم به، حتى يتحقق أنه رسول من عنده، ولولا ذلك ماصحّت الرسالة، ولا تبينّت النبوة، فإذا خلق الله له العلم به تميز عنده من غيره، وثبت اليقين واستقام سبيل الدين، ولو كان النبي إذا شافهه الملك بالوحي لا يدري أملك هو أم إنسان أم صورة مخالفة لهذه الأجناس ألفت عليه كلاماً وبلغت إليه قولاً، لم يصح له أن يقول إنه من عند الله، ولانثب عندنا أنه أمر الله، فهذه سبيل متيقنة، وحالة متحققة، لا بد منها، ولا خلاف في المنقول ولا في المعقول فيها، ولو جاز للشيطان أن يتمثل فيها أو يتشبه بها، ما أمناه على آية، ولا عرفنا منه باطلاً من حقيقة، فارتفع بهذا الفصل اللبس، وصحّ اليقين في النفس»^(٣٤).

وقد حكم الإمام العيني كذلك ببطلان القصة المزعومة. وبعد أن استبعد صحة الروايات الواردة فيها، قال رحمه الله: «... فإنه قد قامت الحجة واجتمعت الأمة على عصمته صلى الله عليه وسلم ونزاهته عن مثل هذه الرذيلة، وحاشاه عن أن يجرى على قلبه أو لسانه شيء من ذلك لا عمداً ولا سهواً، أو يكون للشيطان عليه سبيل، أو أن يتقول على الله عز وجل لا عمداً ولا سهواً...»^(٣٥).

ومن نبّه حديثاً إلى كذب القصة الشيخ محمد درويش الحوت حيث قال رحمه الله :

«فهذه القصة كذب مفترى كما ذكر هذا غير واحد. ولا عبرة بمن قواها وأولها، إذ لا حاجة لذلك، وصحّ من هذه القصة في الصحيح قراءة سورة

النجم، وسجوده صلى الله عليه وسلم، وسجود المسلمين والكافرين وليس فيه ذكر قصة الغرائق أصلاً، وما هو مذكور في السورة من ذم آلهتهم في قوله تعالى:

﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾
(الآية ٢٣ النجم).

يكذب هذه المقالة المضللة. إذ لو وقعت منه لردوا عليه قوله حيث اجتمع فيه الذم والمدح. ولا يدل سجود المشركين على صحتها، لأنهم ربما سجدوا لآلهتهم، تعظيماً لها، كما سجد رسول الله صلى الله عليه وسلم تعظيماً لسيده وخالقه سبحانه وتعالى»^(٣٦).

وعلى ذات النسق، يحاول فينسك (Wensinck) أن يوهم أن لتعاليم الكنيسة الشرقية أثراً في العقيدة الإسلامية - فيذكر أن مفهوم المسلمين للإله، يلتقي في نقاط عديدة مع وصف يوحنا الدمشقي وشرحه للذات الإلهية^(٣٧)

وفيما يلي نورد مثالين عن بعض الأمثلة التي اقتبسها فينسك من كلام يوحنا الدمشقي على اعتبار قربهما من فهم المسلمين للأسماء والصفات. وسنرى أنه مهما بدا شيء من الشبه بين التصور الإسلامي والتصور النصراني المنحرف للألوهية في المثالين الآتين، فالخلاف الجذري قائم وبارز فيهما.

١ - بعد أن حكم يوحنا الدمشقي باستحالة أن يتحدث البشر عن صفات الإله وأفعاله إلا من خلال مصطلحات رمزية مألوقة لديهم^(٣٨)، قال: «فبأعين الإله وجفونه، ونظره، ينبغي أن نفهم جوهر معرفته وقوته الشاملة. . . وبآذانه وسمعه نفهم مغفرته وسماعه لصلواتنا. . وفمه وكلامه

يدلان على إرادته . . . وبوجهه نفهم إظهاره لذاته من خلال أعماله . . .
وبيديه ، قدرته البالغة . . . »^(٣٩)

في هذا النص ، ينفي يوحنا الدمشقي بوضوح صفات الله تعالى ، وذلك عن طريق تأويلها . وهو اتجاه خاطئ مردود . وقد رده أهل السنة والجماعة على من حاول نشره من المعتزلة والأشاعرة . وعقيدة أهل السنة والجماعة تقضي بإثبات هذه الصفات على وجه يليق بجلال الله تعالى ، مع تفويض كيفيةها لله تعالى . قال سبحانه وتعالى :
﴿...لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى : ١١) .

ثم إن ما ذكره يوحنا الدمشقي عن الجفون والفم ، لا ينسجم مع العقيدة الإسلامية ، لأنه لم يرد في القرآن الكريم ولا في السنة المطهرة شيء من ذلك . والكتاب والسنة هما أساس العقيدة الإسلامية . ومن المعلوم أن أسماء الله وصفاته توقيفية ، ولا مجال للاجتهاد فيها .

٢ - يقول يوحنا : «المحدود مايشمله الزمان أو المكان ، أو المفهوم . أما اللانهائي ، فلا يمكن تصوره بهذه القيود الثلاثة . وبالتالي ، فالإله هو الذي لا حد له ، بلا بداية ولا نهاية . أوجد الجميع ولم يوجد شيء . وهو وحده الأزلي ، ولا يعرفه أحد ، ولا يتناهى . وهو يتأمل في ذاته» .^(٤٠)

وهنا أيضاً على الرغم من الاتفاق على بعض أوصاف التنزيه لله تعالى بين العقيدة الإسلامية والنصرانية ، إلا أن الخلاف بينهما يظهر كذلك في هذا المثال . فمثلاً عبارة : «لا يعرفه أحد» ، وإن تضمنت الإشارة إلى استحالة إدراك عقل الإنسان للذات الإلهية ، إلا أنها كذلك تشير إلى اعتقاد النصارى بغموض صلتهم بالله تعالى وعدم معرفتهم له جل وعلا ، بخلاف المسلمين . فمعرفة الله تعالى أساس في العقيدة الإسلامية . .

ويتفاضل المسلمون تبعاً لمعرفتهم بالله وتعظيمهم لأمره تعالى وطاعته .
ومعرفة المسلم لربه تنبع من القرآن الكريم والسنة الصحيحة . فقد بينت
الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الكثير عن صفات الخالق وأسمائه
وعلاقته بالإنسان والكون . وتنبع هذه المعرفة كذلك من آثار خلق الله تعالى
الدالة على قدرته وبديع صنعه في هذا الكون . وأكمل البشر معرفة بالله
تعالى هم رسل الله وأنبيأؤه ، ثم العلماء .

ووصفُ الإله بأنه «يتأمل في ذاته» . كذلك ليس وارداً في العقيدة
الإسلامية لأنه لم يقم عليه دليل شرعي .

وهكذا يتضح أن الخلاف بين العقيدتين كبير، على الرغم من وجود
بعض الشبه الجزئي ، فضلاً عن وجود الخلاف الأكبر بينهما المتمثل في قيام
العقيدة الإسلامية على أساس التوحيد، وقيام النصرانية على أساس
التثليث .

ومن الغريب حقاً أن يقال إنَّ العقيدة القائمة على التوحيد الحق قد
استفادت من وصف لعقيدة مؤسسة على عقيدة التالوث . .

وإذا وُجد في المسلمين مَنْ كتب متأثراً بالفكر اليوناني، وتشابهت كتابته
ببعض ما كتبه نصارى - سابقون في بعض الجزئيات المتعلقة بفهم صفات
الله تعالى، فهل يعطي هذا الحق لفينسك أو غيره أن يدعي بهذا أن
العقيدة الإسلامية اقتبست من النصرانية^(١١)؟

إن ما يكتبه المسلمون أو يسلكونه في حياتهم في ضوء تعاليم الإسلام
ولو كان صحيحاً سليماً، ليس هو ذات الإسلام، وإنما يمثل ذلك محاولة
لتوضيح حقائق الإسلام وتجسيدها في واقع الحياة بصورة أقرب إلى الكمال
الذي تمثله النصوص القرآنية والأحاديث النبوية الصحيحة، فإذا كانت

ممارسات المسلمين السليمة تقصر عن كمالات الإسلام التي جاء بها القرآن الكريم والسنة المطهرة فكيف يُحتج إذاً على كمال العقيدة الإسلامية ببعض الآراء الشاذة أو الممارسات الخاطئة؟

ولا يكتفي فينسنك بذلك، بل يدعي غرابة وجود مصطلح «الإحسان» في الإسلام، ويؤمىء إلى أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - ربما أخذه من «العهد الجديد». ^(٤٢) والإحسان في الإسلام هو قمة التحقق بالتوحيد الخالص، وكمال الحضور مع الله تعالى وقد ورد اللفظ في القرآن الكريم والحديث الشريف. ففي سورة الرحمن جاء قوله تعالى:

﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَنِ إِلَّا الْإِحْسَنُ﴾ (الرحمن / ٦٠)

وفي حديث جبريل الصحيح ورد مايلي: «فأخبرني عن الإحسان. قال: أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه، فإنه يراك..» ^(٤٣)

غير أن المستشرق بعد أن حاول الإيهام بغرابة وجود مصطلح الإحسان اضطر متعلماً للإشارة إلى ورود مفهوم الإحسان في حديث جبريل عليه السلام ^(٤٤).

وهذا ألفرد جيوم (Alfred Guillaume)، يطعن في عقيدة التوحيد لأن بعض المسلمين - جهلاً منهم وانحرافاً - يعتقدون في بعض الشجر، ويعلقون عليها الملابس. فاستنتج من ذلك أن الإسلام تأثر بالبيئة الجاهلة الكافرة، مع أنها ضد وحدانية الله تعالى. ثم يقول معقبا إنه كما فشلت اليهودية والنصرانية في تنقية معتقداتها من بعض العقائد المخالفة للتوحيد عندهم، فليس غريباً ألا يكون الإسلام أكثر نجاحاً!! ^(٤٥)

إنه ذات المنطق المعوج الذي يتخذ من سلوك المسلمين حجة على

الإسلام. أما مذكّره من محاولات اليهودية والنصرانية لتنقية عقيدة التوحيد، فليس صحيحاً لأن اليهود والنصارى بعد موسى وعيسى عليهما السلام لم يحاولوا أبداً تنقية معتقداتهم من العقائد المخالفة للتوحيد. وقد قامت كل من اليهودية والنصرانية على إدخال عناصر خارجية في عقيدتيهما حتى خرجتا منهما.

ثم إن كتبهم «المقدسة» المحرفة غاصة بما يخل إخلالاً كبيراً بعقيدة التوحيد. فالعهد القديم بما فيه من تجسيد الإله وإنقاص عظيم صفاته، والعهد الجديد بثالوثه شاهدان على بقاء هذا الشرك الكثيف في اليهودية والنصرانية.

وصفات الله تعالى الواردة في القرآن الكريم والسنة المطهرة، ادعى بعض المستشرقين دخول الأثر الخارجي عليها. فقد جاء في دائرة المعارف الإسلامية (المجلد الرابع) مانصه: «ومن الواضح (واضح لمن ولماذا؟) أن صفة الباري قد أخذها محمد (صلى الله عليه وسلم) من العبرية، واستعملت دون أن يقصد منها معنى خاص»!^(٤٦) جرأة عجيبة، وادعاء عريض، وكلام يلقي من غير دليل. وقد رد محمد حامد الفقي على هذه المزاعم في هامش الموسوعة،^(٤٧) وبين أن وجود مادة (برأ) ومشتقاتها في اللغة العربية وفي القرآن يدحض الشبهة. فبارئ من «برأ الله الخلق»، أي خلقهم. ومعنى «البرية» الخلق. قال تعالى:

﴿...أُولَئِكَ هُمُ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾ (البينة: ٧).

ثم استشهد الفقي على وجود المادة في اللغة العربية ببيت النابغة الذبياني:

إلا سليمان إذ قال الإله له قم في البرية فاحدها عن الفند

وكذلك جاء في دائرة المعارف الإسلامية (المجلد الثاني) مايلي عن صفات الله تعالى :

«ومن صفاته - أي الله تعالى - كذلك البر (سورة الطور، الآية : ٢٨)، ونور السموات والأرض (سورة النور، الآية : ٣٥). ويظهر من سياق الكلام أنه (ويقصدون الرسول صلى الله عليه وسلم، لأنهم يزعمون أنه هو الذي أّلف القرآن الكريم) يشير إلى عبادة النصارى في كنائسهم وأديرتهم. وعلى هذا، تكون الصورة الوصفية التي وردت في الآيات مأخوذة من صورة المذبح المضء وتذكرنا هذه الآيات أيضا بعبارة «نور العلم» التي وردت في الإنجيل، «ونور الأنوار»، التي جاءت في العقيدة النيقية . . .»^(٤٨)

وهكذا - دون إيراد أدنى دليل معتبر، حاول المستشرق ماكدونالد (Mac-donald) أن يرد بعض أسماء الله الحسنى الواردة في القرآن الكريم والسنة المطهرة، إلى أصول نصرانية، دون أن يجيب عن مثل الأسئلة التالية : ما الدليل على دعوى أخذ الرسول صلى الله عليه وسلم من ذلك المذبح المضء؟ وهل رآه؟ أين، ومتى؟ ثم أين وجد الرسول صلى الله عليه وسلم - العقيدة النيقية؟ وما مدى علمه - صلى الله عليه وسلم - باللغة التي كتبت بها؟ ولكن مع هذا تُساق العبارات كأنها الحق الذي لا شك فيه! . . .

- الإيمان بالملائكة :

يدعي سورديل أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - أخذ مفهوم الملائكة وما لهم من أعمال، من تقاليد خيالية كانت سائدة في عصره - صلى الله عليه وسلم - آنذاك!^(٤٩)

غير أنه لا يُوثق كلامه هذا، ولا يوضح ماهي هذه التقاليد؟ وفي أي

الأماكن كانت سائدة؟ ثم هو لا يشير إلى كيفية الأخذ منها. وأما هنري ماسيه (Masse) فقد زعم أن عقيدة الملائكة المقربين (في الإسلام) مأخوذة من اليهود^(٥٠)

والإيمان بالملائكة في الإسلام، يقتضي بالضرورة الإيمان بالجن، والشياطين. وكذلك ادعى هنري ماسيه أن مفهوم الشيطان في الإسلام مستعار من اليهودية.

وقد خلا كلام ماسيه من الدليل والبرهان في كل الادعائين.

- الإيمان بالقرآن :

يزعم غالب المستشرقين أن القرآن الكريم من تأليف الرسول صلى الله عليه وسلم، ويدّعون كذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم قد استفاد من رحلاته الخارجية في تأليفه، فجولدتسيهر يرى أنه صلى الله عليه وسلم أخذ بعضاً من القرآن الكريم من كتب اليهود والنصارى، وجعل بعضهم أساتذة له!^(٥١) هكذا بإطلاق من غير أن يذكر على يد مَنْ منهم تلقى ذلك، وأين، ومتى تم ذلك؟

وفي موضع آخر، يقول: «وكذلك بعض عناصر القرآن المسيحية نعرف أنها وصلت إلى محمد (صلى الله عليه وسلم) عن طريق التقاليد أو الروايات المتواترة المحرفة، وعن ابتداعات المسيحية الشرقية القديمة»^(٥٢) عجيب أن يقرر جولدتسيهر مثل هذا الرأي وهو يعلم أن القرآن تناول أهم عقائد النصرانية (كالتثليث، وألولهية عيسى، وصلبه، والخطيئة الأصلية) بالنقد الشديد، فكيف يستقيم رأيه مع ذلك، بأن النصرانية مصدر من مصادر القرآن؟ ثم إن جولدتسيهر لم يأت بحجة لتؤكد منطقه، ولكنه اكتفى بالادعاء بالمعرفة، من غير أن يوضح وسيلة هذه المعرفة.

ويكرر جيوم نفس شبهة الأخذ من اليهودية. ^(٥٤)

وعلى ذات المنوال يمضي هنرى ماسيه غير أنه يشير إلى أن التأثير اليهودي في القرآن أكثر من التأثير النصراني. ^(٥٥) وجب يومئذ كذلك إلى إمكانية التأثير النصراني في القرآن بسبب وجود بعض الكنائس النصرانية في الجزيرة العربية. ^(٥٦) كذلك يردد بروكلمان (Brockelmann) دعوى التأثير الخارجي فيزعم أن الرسول صلى الله عليه وسلم أخذ كثيرا من القصص الوارد في القرآن من «الكتاب المقدس» ^(٥٨)

ولعل هذه الشبهة المتكررة لدى جمهور المستشرقين من أن القرآن اقتبس من «الكتاب المقدس» عند اليهود والنصارى ناشئة من وجود بعض الشبه من قصص الأنبياء وغيرها مما يوجد في كل من «العهد القديم» والقرآن العظيم.

ولكن الإجابة الموجزة لتفسير هذا التشابه، ليس مردها إلى أن القرآن - بما أنه اللاحق - أخذ من السابق، وإنما سبب ذلك وحدة المصدر. فالقرآن الكريم والتوراة والإنجيل قبل تحريفهما جاءت كلها من عند الله تعالى، ولهذا فلا غرو أن تتشابه في العقيدة الواحدة، وفي بعض التشريعات والقصص وغيرها.

ثم إن بعض المستشرقين يستدل على دعوى تأليف الرسول صلى الله عليه وسلم للقرآن الكريم بوجود بعض الفروق بين الآيات القرآنية المكية والمدنية من حيث أن الأولى تتميز عموما بقصرها وتركيزها على البناء العقدي والأخلاقي، وتركز الثانية على الجانب التشريعي. فيستنتجون أن مردّ هذا الاختلاف في المضمون يرجع إلى استجابة الرسول صلى الله عليه وسلم لاختلاف البيئة والمجتمع بين مكة والمدينة. بعبارة أخرى، يزعمون

أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - كان خاضعا لتأثيرات اجتماعية مختلفة ،
فمثلا يدعون أن الرسول صلى الله عليه وسلم لأنه لم يملك سلطة في مكة ،
كان يستميل الناس عبر الآيات التي تحث على العقيدة والأخلاق الحميدة .
ولكنه - برأيهم - غير هذا الاتجاه لما ذهب إلى المدينة المنورة واستقر فيها ،
فهنا أخذ يستعمل القوة والحسم مع معارضيه ، وذلك لأنه وجد السلطة
وزاد عدد أتباعه صلى الله عليه وسلم^(٥٨) .

ومثل هذا التفسير غير مقبول لانطلاقه من فرضية تكذيب الوحي
الإلهي الذي كان يتنزل على النبي صلى الله عليه وسلم من عند رب
العالمين ، بواسطة جبريل عليه السلام . قال تعالى :
﴿ تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَأَرِيَبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ ﴿ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ
الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَتْهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِّنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ ﴾
(السجدة : ٢ - ٣) .

ومن الأدلة على ربانية القرآن الكريم أنه يتفرد ببلاغة فذة ، واتساق رفيع
في أسلوبه ، ويمتاز بشمول معانيه وعمقها وسموها ، وهو - بهذه
الخصائص وغيرها - أجل من أن يدانيه - كلام البشر . قال تعالى :
﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾
(النساء : ٨٢)

وعلى الجملة ، لو كان القرآن - كما يدّعي بعض المستشرقين - مستقى
من مصادر بشرية ، لما عجز العرب - أهل الفصاحة ، أن يضارعه . ولكن
قد تبين أن العرب لم يفشلوا فقط في إجابة تحدى المجيء بمثل القرآن ،
ولكنهم فشلوا في الإتيان بعشر سور منه . بل عجزوا عن مسايرة سورة
واحدة مثله .

- الإيمان برسالة النبي صلى الله عليه وسلم :

الرسالة الإلهية في جوهرها اصطفاء واجتباء من الله تعالى لمن يختاره من البشر فيوحي إليه بما يأمره أن يبلغه للناس ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ...﴾ (سورة الحج : ٧٥) .

وهي رحمة من الله تعالى للمرسل إليهم .
﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (سورة الأنبياء : ١٠٧) .
وعليه ، فهي لأنثال بالأماني ولا بالتخيالات ، ولا بالرياضة الروحية ، ولا تُكتسب من خلال السيطرة الأخلاقية . وهي قد حدثت مرات عديدة عبر تاريخ الجنس البشري .

غير أن عدداً من المستشرقين أنكروا رسالة النبي صلى الله عليه وسلم الخاتمة ، واتهموه بأنه ادعى ذلك ، واعتقده نتيجة لبعض التأثيرات الخارجية في شخصيته ، فمثلا ، يرى جب أن الرسول صلى الله عليه وسلم ادعى الرسالة نتيجة لاستفادته من بيئة مكة الغنية بالتجارب الإنسانية . فيذكر أن مكة كانت مدينة غنية وتجارية . وكانت تقريبا تحتكر التجارة ما بين المحيط الهندي والبحر الأبيض المتوسط . وهذا المركز الاستراتيجي - على حد قوله ، بعلاقاته التجارية والدبلوماسية ، برجال القبائل الأخرى ، والمسؤولين من الرومان ، قد أكسب مواطني مكة وسكانها معرفة واسعة بالرجال والمدن المختلفة . وهذه التجارب قد عمقت بدورها في قادتهم القدرات العقلية والصفات الأخلاقية الحكيمة مثل ضبط النفس وغيرها^(٩٠) ، والتي كانت - بزعمه - نادرة الوجود في الجزيرة العربية . . . ثم يضيف قائلا : «إن السيطرة الأخلاقية للمكيين على رجال القبائل الأخرى قد ازدادت بامتلاكهم لمجموعة من الأماكن المقدسة داخل المدينة أو في

جوارها . وتأثير هذه الخلفية غير العادية يمكن تتبعه من خلال حياة محمد (صلى الله عليه وسلم) ، فمن ناحية إنسانية يمكن القول بأن محمداً (صلى الله عليه وسلم) نجح (كرسول) لأنه كان مكياً^(١٠) .

وهكذا استبعد جب بسهولة ، الرسالة السماوية للنبي (صلى الله عليه وسلم) وزعم أنها كانت نتيجة لما استفاده الرسول (صلى الله عليه وسلم) من حكمة وأخلاق كانت سائدة في البيئة المكية ، دون سواها من أرض الجزيرة العربية .

غير أن المستشرق توماس آرنولد مع عدم إيمانه بالإسلام ، إلا أنه أقر مبدئياً بمعقولية الرسالة التي جاء بها الرسول صلى الله عليه وسلم ، وبعمالية مفهومها باعتبار أنها دعوة ربانية من قبل الخالق ، بلغها أحد رسله للناس . وكان يعد هذا المفهوم الواضح للرسالة في الإسلام من الأمور الجاذبة لهذا الدين^(١١) .

- الإيمان باليوم الآخر :

يزعم كذلك عدد من المستشرقين أن التعاليم الإسلامية الخاصة باليوم الآخر، سواء أكانت من القرآن الكريم أم السنة النبوية، قد اقتبسها الرسول (صلى الله عليه وسلم) من مصادر خارجية . فجولد تسيهر يقول : «إن ما كان يبشر به محمد صلى الله عليه وسلم خاصا بالدار الآخرة ليس إلا مجموعة مواد استقاها بصراحة من الخارج يقينا، وأقام عليها هذا التبشير . . .»^(١٢) يُلاحظ هنا ادعاء جولد تسيهر المعرفة اليقينية رغم أنه لم يورد أي دليل معتبر على صحة ما ادعاه . وفي موضع آخر يذكر أن مفهوم الدار الآخرة في الإسلام قد تبلور بسبب رواج القصص والأساطير^(١٣) . ويبدو أنه يشير هنا إلى الأحاديث النبوية المتعلقة باليوم الآخر، فينكرها

ويعدها مجرد تقاليد أسطورية . . . يفعل ذلك اعتمادا على رأيه العادي
المجرد من البرهان .

ويسير هنري ماسيه على ذات السبيل المتمثل في الإطلاق والتعميم
الخالي من الحجة ، فيزعم أنّ الإسلام أخذ بعضا من تعاليمه المتعلقة باليوم
الآخر من مصادر خارجية . فهو يقول إن الإسلام أخذ مفهوم عذاب القبر
من النصرانية^(٦٤) . وأخذ اسم «الفردوس» من الفارسية^(٦٥) . ثم زعم أنّ
أنهار الجنة المذكورة في القرآن هي «تذكارات» لأنهار الجنة في اليهودية أو
المسيحية^(٦٦) .

ويّدعي كارادي (Canade Vaux) أن الرسول (صلى الله عليه وسلم)
استعار كلمة جهنم من اللفظ العبري «جيهنوم» والذي كان واديا بالقرب
من بيت المقدس ، تقدم فيه القرايين^(٦٧) ثم يزعم أن الرسول صلى الله عليه
وسلم ربما أخذ مفهوم الجنة وأوصافها من معلمين مجهولين^(٦٨) .

وهكذا ، كل ما ذكرناه هنا من كلام المستشرقين ادعاءات تفتقر إلى
الدليل الذي يسندها ، وتفقد الحجة التي تعززها .

- الإيمان بالقدر :

يدعي بعض المستشرقين أيضا أن عقيدة القضاء والقدر في الإسلام لم
تستقر إلا بعد أن تعرضت لتأثيرات وظروف خارجية . فجولد تسيهر ينقل
مؤيدا ما ادعاه المستشرق جريمي (H. Grimme) من أن الآيات القرآنية
الواردة في حرية الإرادة والقدرة ، والآيات التي يظهر فيها الميل نحو الجبر ،
ترجع إلى فترات مختلفة من بعثة الرسول صلى الله عليه وسلم حسب
التأثيرات التي أملت ظروف كل فترة . فبينما كانت حرية الاختيار والمسؤولية
تسود في العصر المكي ، تميزت فترة المدينة بالتعاليم الجبرية .^(٦٩)

ثم يضيف جولد تسيهر أن عقيدة القدر تبلورت بسبب الظروف السياسية، خاصة في العهد الأموي . فقد زعم أن حكام بني أمية استغلوا العلماء ليركزوا على التعاليم الجبرية، والتي من شأنها أن تعمق مفهوم طاعة الحكام لدى عامة المسلمين، وتجعلهم ينفرون من الخروج على حكامهم . وعلى حد عبارة المستشرق جولد تسيهر: «إذاً، لو أنّ عقيدة عملت لإمساك الأمة بالعنان وصرفت عن الثورة عليهم وعلى ممثليهم، لكانت عقيدة الجبر، هذه العقيدة التي ترى (أو توحي إلى الناس) أن الله قد حكم أزلاً أن تصل هذه الأسرة إلى الحكم، وأن ما يعملونه ليس إلا أثراً أو نتيجة لقدر إلهي محكم»^(٧٠) والظاهر، أنّ ماجعل جولد تسيهر يُردد هذا الاتهام لبني أمية، أن حكامهم اشتهروا بالحسم والقوة إزاء دعاة القدرية . فقد قتلوا غيلان الدمشقي، ومعبد الجهني والجد بن درهم . وقطعوا بذلك دابر الفتنة في وقت مبكر قبل أن يتعاضم خطرهما . هذه الفتنة التي أعجب جولد تسيهر بدعاتها، ذكر بوضوح سبب اهتمامه بها، فقد كانت في نظره - «المرحلة الأولى في زلزلة المذهب السني في العالم الإسلامي»^(٧١) .

إن ما يذكره بعض المستشرقين عن تطور عقيدة القضاء والقدر، غير صحيح . وهي بكاملها متضمنة في القرآن الكريم والسنة المطهرة . ولكن يبدو أن جولد تسيهر وغيره من المستشرقين آثروا عن عمد أو جهل - أن يُغفلوا النظرة المتكاملة للقدر في الإسلام، وأخذوا يجتزئون الآيات ويتقنون بعض الممارسات ليصلوا إلى ما يريدون من أن عقيدة القدر تطورت خلال عدة مراحل، نتيجة للاختلافات الفكرية والصراعات السياسية . فهي إذاً في نظرهم عقيدة أملاها العقل البشري، وليست عقيدة إلهية كاملة ومتناسكة .

ومن مزاعم فينسك أن العقيدة الإسلامية السلفية في القدر مستقاة من

أصل سامي ، خاصة التقاليد الدينية اليهودية والبابلية .^(٧٢) هكذا أطلق الكلام ، دون أن يورد دليلا على دعواه .

ويلتقي بعض المستشرقين حول الزعم بأن علماء المسلمين أخذوا من علماء اللاهوت النصارى ، فينقل فينسك عن بيكر (Becker) أن علم اللاهوت النصراني استطاع أن يؤثر في الإسلام ، وذلك من خلال انتقال الجدل النصراني حول الجبر والاختيار .^(٧٣) وفينسك نفسه لا يستبعد هذا التأثير لأنه يرى أن بعض الأديان ومنها النصرانية ، كانت منتشرة في المدن الإسلامية التي تميزت بالنشاط الفكري كالكوفة ، والمدينة ودمشق ، في تلك الفترة (القرن السابع الميلادي) .^(٧٤)

والحق أن النصرانية أو غيرها ، لم تؤثر إطلاقاً في مفهوم القدر حسبما جاء في القرآن والسنة ، وذلك لأنها مقياسان منزهان ولا يتغيران . وعلماء الأمة الإسلامية الثقة من فجر الإسلام ، إلى يومنا هذا لم يخرجوا عن هذا الفهم ، بل وضحوه في كتبهم وشرحوه شرحا وافيا .

غير أن الذي تغير ويمكن أن يتغير ، هو فهم بعض المسلمين لعقيدة القدر وذلك لإمكانية ظهور عوامل تحجب عن البعض الفهم الصحيح ، كما حدث في العهد الأموي . فقد انحرفت عقول قلة من المسلمين وزاغت عن الفهم السليم لعقيدة القضاء والقدر ، وذلك لأن هؤلاء لم يكتفوا بالقرآن العظيم وسنة الرسول (صلى الله عليه وسلم) لفهم هذه العقيدة ، بل راحوا يطلبون العلم في غيرها ، فضلوا وأضلوا . ومنذ مئات السنين انتهى ذلك التيار الفاسد ، ولم يعد يشكل خطرا على العقيدة الإسلامية .

وعلى الجملة ، فمن خلال تتبعنا لبعض أقوال المستشرقين في أركان العقيدة الإسلامية ، والتي استعرضناها آنفا ، يتبين أنهم حاولوا رد أصولها

إلى جهات ومصادر خارجية، رغم فشلهم في تدعيم ادعاءاتهم بإيراد أي أدلة مقبولة، وذلك لأنهم - كما سلف القول - دأبوا على محاولة إظهار رسالة الإسلام الخالدة، وكأنها رسالة بشرية، ولم يتلق الرسول (صلى الله عليه وسلم) وحياً من السماء، بل - حسب زعمهم - قام هو (صلى الله عليه وسلم، حاشاه ذلك) بتجميع بعض أشتات تعاليم الديانات المختلفة ليصوغ منها العقيدة الإسلامية.

ج - سلبيات المنهجية :

بعد أن فرغنا من تعريف منهجية الاجتماع المعرفي، وقدمنا أمثلة متنوعة لتوضيحها، نحاول هنا أن نبرز بعض الأخطاء الأساسية التي اتسمت بها هذه المنهجية. وقبل تناول هذه العيوب، نشير إلى أن من الذين نقدوا هذه المنهجية إدوارد سعيد. ففي معرض حديثه عن الاستشراق الأمريكي المعاصر ذكر أنه يميل إلى الاهتمام بالجانب الاجتماعي. فبدلاً من انطلاق المستشرق من محاولته إتقان اللغة الشرقية المطلوبة (والتي هي المفتاح الأساسي للفهم السليم عن الثقافات الأخرى) يبدأ بحثه مباشرة كعالم اجتماع مدرب ليطبق علمه ميدانياً على بلد من بلدان الشرق.^(٧٥) فتكون النتيجة تقديم دراسات متحيزة وغير دقيقة وقد ذكر المؤلف في كتابه الاستشراق (Orientalism) أمثلة عديدة لتحيز منهجية الاجتماع المعرفي المتأثرة بالنصرانية، في تناولها للإسلام. وكذلك هاجمت السيدة^(٧٦) مريم جميلة المنهجية الاجتماعية في دراستها النقدية عن الاستشراق والإسلام. والآن نحاول توضيح أبرز عيوب المنهجية في تقديرنا.

١ - كما لاحظنا في الأمثلة السابقة، فرغم أن المنهجية تدعي العلمية إلا أن مؤيديها، في كثير من الأحيان يُطلقون الكلام ويلقونه على عواهنه

من غير اهتمام بذكر أدلة مقبولة تُعَضِّدُ بها الدعاوى المساقة، ليس هذا فحسب، بل نجد الرفض المتعمد للاستدلال بالمصادر الأساسية للعقيدة الإسلامية وهما القرآن الكريم والسنة المطهرة، والتشكيك فيهما، وإنكار مصداقيتهما. ومعلوم بداهة عدم قيمة المزاعم التي لا تصاحبها أدلة معتبرة.

٢ - ومن أخطاء المنهجية محاكمتها للإسلام من خلال واقع وممارسات المسلمين، بما في ذلك من قصور وسلبات. وقد أدى هذا، بطبيعة الحال إلى تشويه صورة الإسلام الربّانية. وذلك مثل بعض دراسات المستشرقين التي أظهرت أشكالا متعددة للإسلام^(٧٧)، حسب البيئات المتنوعة، بدلا من الإسلام الحق القائم على نصوص القرآن الكريم والسنة المطهرة. وكانت الموضوعية تستلزم الرجوع إليهما وحدهما، دون سواهما.

٣ - انطلقت المنهجية الاجتماعية من نظرة مادية (شأنها في ذلك شأن المنهجية المادية)، أغفلت وأنكرت كل حقائق الإسلام الغيبية، بحجة أنها لا تدخل ضمن الحقائق الموضوعية المشاهدة. ووصف كُتّاب المنهجية هذه الحقائق الغيبية بأنها أساطير، وخيالات. غير أن هذا المنطق غير مقبول لنفي حقيقة الشيء، إذ ليس من العلمية في شيء إنكار حقيقة أمر ما بحجة أنه غائب حسيا. فكم من الأمور غير المشاهدة في عالمنا هذا، وهي موجودة قطعاً، وذلك مثل حقيقة الروح التي لا ينكرها عاقل هذا بالإضافة إلى أن الجوانب النفسية والروحية والوجدانية التي تشكل السلوك والأحاسيس والتصرفات، إنما تتصل أساسا بالعقائد وترتبط بالإيمان بالله...^(٧٨) وهذا ما يصعب، بل ويستحيل رصده بدقة مهما توفرت الأحداث التاريخية.

٤ - من أخطاء المستشرقين الذين تبَنوا المنهجية الاجتماعية، أنهم تأثروا بآراء علماء الاجتماع الغربيين الذين كتبوا عن نشأة معتقدات الوثنيين في إفريقيا، وغيرها، وبينوا أنها كانت نتاج بيئاتهم وتأثيراتها. ثم إنهم راحوا يطبقون ذات المقاييس للطعن في الأديان السماوية بشكل عام، وخاصة اليهودية والنصرانية، والادعاء بأنها نشأت كذلك بفعل العوامل الاجتماعية كما كشف ذلك عالم الاجتماع البريطاني إيفانز برتشارد (Evans-Pritchard) فقد ذكر أنهم فعلوا ذلك منطلقين من منطلق إلحادي أو عدائي إزاء الأديان السماوية^(٧٩). فجاء هؤلاء المستشرقون الذين كتبوا من خلال منهجية علم الاجتماع المعرفي عن العقيدة الإسلامية، وادعوا كذلك أنها كانت وليدة البيئة العربية، وغيرها.

غير أن هذا المنهج إن صح كليا في الأديان البدائية، أو جزئيا في الأديان السماوية المحرفة كاليهودية والنصرانية، فهو لا يصح مطلقا في التعامل مع الإسلام، الدين الحق، وذلك لأن مصدريه الأساسيين في العقيدة والشريعة، محفوظان من التحريف. وهما المعيار الثابت في الإسلام الذي يُبنى عليه قبول أو رفض الفكرة الواردة. قال تعالى:

﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ (سورة الحجر: ٩)

وقيض الله تعالى لسنة نبيه - صلى الله عليه وسلم - رجالاً حُفَظاً مَهَرَةً حافظوا على صحيحها عبر القرون، وإلى يومنا هذا.

٥ - وما يعيب هذه المنهجية أنها تدرت بالفلسفة العلمانية في هجومها على الإسلام وإنكار عقائده^(٨٠). وهذا الاتجاه أمكر وأخطر من المنهج اللاهوتي (Theology) الذي كان يتم في إطار الخلفية الدينية اليهودية والنصرانية. وذلك لأن الاتجاه اللاهوتي (العقدي) يهاجم عقائد

الإسلام دون استتار، من منطلق العقيدة اليهودية أو النصرانية (المحرفتين). ويعلن عدم الاعتراف بإلهية الرسالة الإسلامية. أما منهجية علم الاجتماع المعرفي، فتحاول أن تظهر بصورة موضوعية، غير متأثرة بالخلفية اليهودية والنصرانية. وذلك من خلال محاولتها دراسة علاقة الإسلام بالبيئة التي يعيش فيها وحولها. ومثل هذا المنهج ربما خفي هدفه على بعض المسلمين الذين يجهلون حقائق دينهم. ومن ذلك مثلاً زعمهم أن العقيدة الإسلامية تطورت وتبلورت عبر عدة حقبة تاريخية، ولم تستقر إلا بعد ازدهار علم الكلام! وهو ادعاء باطل.

فالعقيدة الإسلامية كملت في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، وخاصة في الفترة المكية، فهي الفترة التي شهدت تركيز القرآن الكريم على ترسيخ أصول العقيدة الإسلامية والأخلاق في نفوس المؤمنين، ولاتكاد صفحة من صفحاته تخلو قط من التأكيد على أصل، أو أصلين، أو أكثر من أصول العقيدة الإسلامية. وكذلك حفلت أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم الصحيحة، بالكثير من الأخبار التفصيلية لأركان العقيدة الإسلامية.

لكن الظاهر أن أولئك المستشرقين قالوا ذلك متأثرين بحقيقة أن النصرانية المحرفة لم تستقر عقيدتها بشكل عام إلا في القرن الرابع الميلادي حينما انعقد مؤتمر نيقية، بالإضافة إلى تأثرهم بفكرة التطور المطلق التي نتجت عن نظرية دارون (Darwin) في التطور العضوي.

ثم نقول، إذا كان الاتجاه الاستشراقي العقدي مرفوضاً لتحيزه وعدم موضوعيته، فإن أسلوب علم الاجتماع المعرفي معيب كذلك، وذلك لأن

مؤيديه أسقطوا مفهوم الوحي الإلهي بالكلية ، واعتدوا بأثر البيئة الاجتماعية على العقيدة الإسلامية من غير أدلة بينة . وإذا رفض مؤيدو هذه المنهجية منطق المسلمين العقدي بصدق رسالة الإسلام ، فقد ثبتت ربانية الإسلام من أكثر وجه . فالمنهجية التاريخية من خلال تتبعها الدقيق لمراحل الجمع الكتابي للقرآن الكريم تشهد بعدم تحريف القرآن . وأمر آخر ، هو أن الرواية (الفردية) الشفوية قد اعتمدت مصدرا أساسيا في تسجيل عقائد أهل الأديان الوثنية وأساطيرهم . وإذا قبل علم الاجتماع ذلك في الرواية (الفردية) المنقولة عبر أشخاص عاديين ، فإنه من باب أولى يلزم الاعتداد بمنهجية المسلمين في النقل الشفوي المتواتر التي استعملوها للمحافظة على القرآن الكريم بكامله عبر تلقيه المتسلسل بين أجيال المسلمين السابقة واللاحقة .

وهكذا ، فإن هذه العيوب الأساسية التي تتصف بها منهجية علم الاجتماع المعرفي تؤثر تأثيرا كبيرا في موضوعيتها ، وتجعلها بالتالي غير دقيقة في دراسة العقيدة الإسلامية ، وغير منصفة في عرضها وتحليلها لها .

الخاتمة :

وختاماً ، فقد تبين مما سبق أن منطلق أولئك المستشرقين الذين كتبوا عن العقيدة الإسلامية بمنهجية علم الاجتماع المعرفي ، كان مبنياً على مجرد الظن والادعاء بأن عقيدة الإسلام اقتبست أصولها من مصادر خارجية . ولكن تبقى الحقيقة الناصعة أن عقيدة الإسلام عقيدة ربانية جاءت من عند الخالق جل وعلا ، ولا تحتاج إطلاقاً لأية إضافات بشرية . وقد اكتملت واتضحت أركانها منذ نزول القرآن الكريم في العهد المكي ، خلافاً لما رده بعض المستشرقين من أن القرآن خال من الكيان العقدي المتناسك .

غير أنه يمكن القول بأن فهم بعض المسلمين للعقيدة الإسلامية بعد عصر الصحابة قد شابته بعض التصورات المنحرفة التي ربما أخذت من الفلسفة اليونانية وغيرها . ولكن علماء المسلمين عبر التاريخ ، قد تصدوا لمثل هذا الضلال ، وأبانوا وجه الحق في ذلك . ومع هذا ، فإن أخطاء بعض المسلمين في فهم العقيدة الصحيحة ، لا تعني انسحاب مثل هذه 'الأخطاء' على العقيدة الإسلامية المقدسة . فشتان ما بين فهم الشيء وحقيقة الشيء . فحقيقة العقيدة الإسلامية - كما سلف القول - محفوظة من التحريف .

ولعله قد وضح في الصفحات الماضية أن لمنهجية الاجتماع المعرفي عدة عيوب تجعلها قاصرة عن الوفاء بإظهار حقيقة العقيدة الإسلامية . ومن هذه العيوب : عدم إيراد الأدلة ومحكمة العقيدة الإسلامية عبر ممارسات

المسلمين الخاطئة، وإنكار حقائق الغيب، والتأثر بآراء علماء الاجتماع في قولهم بأثر البيئة في الدين ، وكذلك نظرتها العلمانية الماكرة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات .

الهوامش

- (١) The New Encyclopaedia Britannica, Vol. 6, 15 th edition, Chicago, 1983, P. 926.
- (٢) W. M. Watt, Islamic Philosophy and Theology, Britain: Edinburgh University Press, 1962, P. 2.
- (٣) W. M. Watt, Truth in the Religions, Britain: Edinburgh University Press, 1963, P.2.
- (٤) ibid., P. 7.
- (٥) ibid., P. 8.
- (٦) P. Berger and T. Luckmann, "Sociology" of Religion and sociologg of Knowledge, in R. Robertson (ed.) Sociology of Religion, New York: Penguin Books, 1969, P. 69.
- (٧) ibid., P. 69.
- (٨) John Mbiti, Introduction to African Religion, London. Ibadan. Nairobi: Heinemann Educational Books, 1977, pp. 14-15.
- (٩) Geoffrey Scobie, Psychology of Religion, London: B. T. Batsfordltd., P. 126.
- (١٠) ibid., P. 126.
- (١١) ibid., P. 126.
- (١٢) ibid., PP. 127-129.
- (١٣) Watt, Truth in the Religions, PP. 6-7.
- (١٤) H. Gibb, Modern Tvends in Islam. انظر مثلاً:
- (١٥) W. Smith Islam in Modern History. انظر مثلاً كتابه:
- (١٦) M. Watt, Islam and the Integration of Society. انظر مثلاً:
- (١٧) G. H. Jansen, Militant Islam, London: Pan Books Ltd., 1979, PP-201-203.
- (١٨) إجناس جولد تسيهر، العقيدة والشرعية في الإسلام (الطبعة الثانية) ترجمة د. محمد يوسف موسى وزملائه، القاهرة وبغداد: دار الكتب الحديثة بالقاهرة، ومكتبة المتن ببغداد، ١٩٥٩، ص ١١.
- (١٩) نشأ السلطان جلال الدين أكبر مسلماً، ولكنه في أواخر حياته، ادعى الألوهية وأنشأ مذهباً سماه (الدين الإلهي)، جمع فيه تعاليم مأخوذة من الإسلام والنصرانية، والهندوسية،

والبوذية. وقد حرم ذبح البقر، وأباح الخمر، والربا، وشجع السفور والخلاعة. وحظر على المسلمين صيام رمضان، ومنعهم من أداء فريضة الحج، وأمرهم باتباع تعاليمه الباطلة. وتصدى لورثته الشيخ عبدالحق الدهلوي والشيخ السر هندي. وقد اندثر مذهبه بموته. (انظر: مسعود الندوي: تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند).

(٢٠) البابية فرقة ضالة أنشأها الشيعي المرزا علي محمد الشيرازي في إيران (١٢٣٥ - ١٢٦٥ هـ/ ١٨١٩ - ١٨٤٩ م) وقد أعلن عن دعوته هذه في عام ١٨٤٤ م. ولكنه قُتل بعد خمس سنوات من هذا التاريخ، بأمر من الشاه ناصر الدين وذلك لارتداده عن الإسلام وادعائه النبوة، وتأكيداته على إلغاء الشريعة. وقد ادعى في بداية دعوته أنه هو الباب إلى الإمام المستور ثم زعم أنه المهدي المنتظر، ثم ادعى النبوة والرسالة، زاعماً أنه أوتي وحياً سماه البيان)، وهو ملء بالانحرافات والأخطاء ثم ادعى أنه الإله الحق! والبابية في حقيقتها فرقة خارجة عن الإسلام، وهدفت إلى إسقاط شرائعه ونشر الإباحية في المجتمعات المسلمة، وقد كان الاستعمار واليهود من وراء انتشارها. ومن البابية انبثقت البهائية. (انظر: د. محسن عبدالحamid: حقيقة البابية والبهائية).

(٢١) دومينيك سورديل، الإسلام، ترجمة خليل الجر، فرنسا: المنشورات العربية، بدون تاريخ، ص ١١.

(٢٢) W. M. Watt, Islam and the Integration of Society, London Paul Rontledge & Kegan, 1961, P. 93.

(٢٣) ibid., PP. 268-269.

(٢٤) ibid., P. 93. انظر مثلاً:

(٢٥) W. M. Watt, Islamic Philosophy and Theology, P.1.

(٢٦) انظر صحيح مسلم (بشرح النووي)، بيروت (دار الفكر) - الطبعة الثالثة ١٣٨٩ هـ، الجزء الأول - ٢٠٠ - ٢١٢.

(٢٧) M. Watt, Islamic Political Thought, Britain: Edinburgh University Press, 1980, P. 17.

(٢٨) ibid., P. 17.

(٢٩) رواء مسلم (بشرح النووي)، الجزء الثاني عشر، ص ٣٨ - ٣٩.

(٣٠) Thomas W. Arnold, The Preaching of Islam, Pakistan Ashraf Publication, 1961.

(٣١) Watt, Islamic Political Thought, pp.27-28.

(٣٢) ibid., P. 29.

(٣٣) Watt, Islam and the Integration of Society, PP. 188-189.

(٣٤) أبوبكر محمد بن عبدالله بن العربي، أحكام القرآن، المجلد الثالث، بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٢، ص ١٣٠٠ - ١٣٠٣.

- (٣٥) الإمام بدر الدين العيني، عمدة القاري، شرح صحيح البخاري، (الجزء التاسع عشر)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ص ٦٦ (بدون تاريخ).
- (٣٦) محمد درويش الخوت، أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٣، ص ٢٠٩ - ٢١٠.
- (٣٧) A. J. Wensinck, The Muslim Creed, London: Cambridge University Press, 1932, P. 209.
- Wensinck, P. 68. (٣٨)
- ibid. (٣٩)
- Wensinck, P. 69. (٤٠)
- ibid., P. 209. (٤١)
- ibid., P. 25. (٤٢)
- (٤٣) وهذه رواية مسلم (صحيح مسلم بشرح النووي)، الجزء الأول، ص ١٥٦، كذلك انظر: مدارج السالكين، (لابن قيم الجوزية)، تهذيب عبد المنعم صالح العلي، جده: دار المطبوعات الحديثة، ١٤٠٨هـ، ص ٤٨١ - ٤٨٢ (منزلة الإحسان).
- Wensinck, P. 25. (٤٤)
- Alfred Gui Uaume, Islam, U. S. A.: Penguin Books, 1961, P. 9. (٤٥)
- (٤٦) دائرة المعارف الإسلامية (المجلد الرابع ترجمة إبراهيم زكي خورشيد وزملائه، القاهرة: مطبعة الشعب (الطبعة الثانية)، ١٩٦٩، ص ٢٤٩.
- (٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.
- (٤٨) دائرة المعارف الإسلامية (المجلد الثاني)، ص ٥٦٣.
- (٤٩) سوردليل، الإسلام، ص ٣٤.
- (٥٠) هنري ماسيه، الإسلام، ترجمة بهيج شعبان، بيروت. باريس: منشورات عويدات، ١٩٦٠، ص ١٤١.
- (٥١) المصدر نفسه، ص ١٤١.
- (٥٢) جولدتسيهر، العقيدة والشرعية، ص ٢٠.
- (٥٣) المصدر نفسه، ص ٣٨.
- A. Guillaume, Islam, P. 13. (٥٤)
- ماسيه، الإسلام، ص ٤٢. (٥٥)
- H. Gibb, Islam, Britain: (٥٦)
- Oxford University Press (2 nd edition), 1975, P. 25.
- (٥٧) كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، الطبعة العاشرة، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٤، ص ٤٣.

- (٥٨) جولد تسيهر، صفحات: ١٧ - ٢٢، ٩٤ - ٩٧.
- (٥٩) Gibb, Islam, P. 17.
- (٦٠) ibid., P. 17.
- (٦١) Arnold, The Preaching of Islam, PP. 418-419.
- (٦٢) جولد تسيهر، ص ١٥.
- (٦٣) المصدر نفسه، ص ١١٠.
- (٦٤) ماسيه، ص ١٤٤.
- (٦٥) المصدر نفسه، ص ١٤٧.
- (٦٦) المصدر نفسه، ص ١٤٨.
- (٦٧) دائرة المعارف الإسلامية، مجلد (١٣)، ص ٤.
- (٦٨) دائرة المعارف الإسلامية، مجلد (١٢)، ص ٤١٧.
- (٦٩) جولد تسيهر، ص ٩٣ - ٩٤.
- (٧٠) المصدر نفسه، ص ٩٧.
- (٧١) المصر السابق، ص ٩٩.
- (٧٢) Wensinck, P. 54.
- (٧٣) ibid., PP. 51-52.
- (٧٤) ibid., P. 53.
- (٧٥) Edward W. Said, Orientalism, London: Routledge & Kegan Paul, 1978, PP. 106-108.
- (٧٦) Maryam Jameela, Islam and Orientalism, Pakistan: M. Yusuf Khan & Sons, 1981, PP. 97-110.
- (٧٧) انظر مثلاً:
- W. C. Smith, Islam in Modern History & K. Cragg, The call of the Minaret.
- (٧٨) أنور الجندي، سموم الاستشراق والمستشرقين في العلوم الإسلامية، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٨٤، ص ١٣٤.
- (٧٩) E. Evons- Pritchard, Theories of primitive Religion, Britain: Oxford University press, 1965, PP. 14-15.
- (٨٠) لمزيد من التفاصيل، انظر: Maryam Jameela, Islam and Orientalism.

المراجع العربية

- الجندي
أنور الجندي ، سموم الاستشراق والمستشرقين في العلوم الإسلامية . القاهرة :
مكتبة التراث الإسلامي ١٩٨٤م .
- بروكلمان
كارل بروكلمان ، تاريخ الشعوب الإسلامية ، تعريب نبيه أمين فارس ومنير
البلعبيكي ، بيروت : دار العلم للملايين ، (الطبعة العاشرة) ١٩٨٤م .
- جولد تسيهر
اجناس جولد تسيهر ، العقيدة والشريعة في الإسلام ، ترجمة د . محمد يوسف موسى
وآخرين ، دار الكتب الحديثة ، بمصر ومكتبة المثني ببغداد (الطبعة الثانية)
١٩٥٩ .
- سورديل
دومنيك سورديل ، الإسلام ، ترجمة خليل الجر ، فرنسا المنشورات العربية ، (بدون
تاريخ) .
- ماسيه
هنري ماسيه ، الإسلام ، ترجمة بهيج شعبان ، بيروت . باريس ، منشورات
عويذات ، ١٩٦٠م .
- دائرة المعارف الإسلامية (المجلد الثاني ، والرابع ، الثاني عشر والثالث عشر) ، ترجمة
إبراهيم زكي خورشيد وآخرين ، القاهرة الشعب (الطبعة الثانية) ، ١٩٦٩م .

المراجع الأجنبية

- Arnold, Thomas. The Preaching of Islam. Pakistan: Ashraf Publication, 1961.
- Evans- Pritchard, E. Theories of Primitive Religion. Britain: Oxford University Press, 1965.
- Gibb, H. Islam. Britain: Oxford University Press, 1975.
- Guillaume, A. Islam. U. S. A: Penguin Books, 1961.
- Jonsen, G. H. Militant Islam. London: Pan Books Ltd., 1979.
- Mbiti, John. Introduction to African Religion. London. Ibadan. Nairobi: Heinemann Educational Books, 1977.
- Robertson, R (ed.) Sociology of Religion. New York: Penguin Books, 1969.
- Said, E. Orientalism. London: Routledge & Kegan Paul, 1978.
- Scobie, G. Psychology of Religion. London: B. T. Batsford Ltd., 1975.
- Watt, M. Islamic Philosophy and Theology. Britain: Edinburgh University Press, 1962.
- Islamic Political Thought. Britain: Edinburgh University Press, 1980.
- Islam and the Integration of Society. Britain: Paul Routledge & Kegan, 1961.
- Truth in the Religions. Britain: Edinburgh University Press, 1963.
- Wensinck, A. J. The Muslim Creed. London: Cambridge University Press, 1932.
- The New Encyclopaedia Britannica, (15 th Edition) Vol. 6. Chicago, 1983.
- Maryam Jameelah, Islam and Orientalism. Pakistan: Mohammad Yusuf Khan & Sons, 1981.